

Internationale Fachgespräche veranstaltet durch die
Alexander von Humboldt-Stiftung, Bonn-Bad Godesberg

Redaktion der Referate: Barbara Stemmrich-Köhler

Zur philosophischen Aktualität Heideggers

Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung
vom 24.–28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg

Band 1

Philosophie und Politik

herausgegeben von
Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler

Sonderdruck

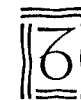
CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Zur philosophischen Aktualität Heideggers :
Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.–28. April 1989
in Bonn-Bad Godesberg /
hrsg. von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler.
– Frankfurt am Main : Klostermann.
(Internationale Fachgespräche / Alexander von Humboldt-Stiftung,
Bonn-Bad Godesberg)
NE: Papenfuss, Dietrich [Hrsg.]; Alexander-von-Humboldt-Stiftung

Bd. 1. Philosophie und Politik. – 1991
ISBN 3-465-02256-4

Gedruckt mit Unterstützung der Alexander von Humboldt-Stiftung

© Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1991
Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch
oder Teile daraus auf fotomechanischem Wege (Fotokopie, Mikrokopie)
zu vervielfältigen.
Satz und Druck: Konrad Triltsch, Würzburg
Printed in Germany



Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main

1991

ISTVÁN M. FEHÉR

Fakten und Apriori in der neueren Beschäftigung mit Heideggers politischem Engagement

Die Diskussion über Heideggers politisches Engagement bzw. den Zusammenhang zwischen Philosophie und Politik bei Heidegger wurde unmittelbar nach dem 2. Weltkrieg in der von Sartre herausgegebenen Zeitschrift „Les Temps Modernes“ in Gang gebracht und hat heute mehrere Entwicklungsstadien durchlaufen (40er Jahre: Löwith, De Waelhens, E. Weil; 50er Jahre: Habermas, Vietta, Hühnerfeld; 60er Jahre: Schneeberger, Adorno, Schwan, Palmier, Fédier und die französische Debatte; 70er Jahre bis 1980: Moehling, Pöggeler, Jaspers, Mörchén). Die bisher letzte und wohl leidenschaftlichste Phase dieser Diskussion entwickelte sich allmählich und mit steigender Intensität seit 1983, im Anschluß an die Wiederveröffentlichung von Heideggers Rektoratsrede, ergänzt durch eine noch unveröffentlichte Niederschrift: In einem ersten Schritt erschienen die Nachforschungen von Hugo Ott, dessen Faktenenthüllungen dann heftig diskutiert wurden, und 1987 folgt in einem zweiten Schritt das noch aufsehenerregendere Buch von Victor Farias, das eine Reihe von Stellungnahmen, auch und gerade in Frankreich, ausgelöst hat (u.a. Derrida, Lacoue-Labarthe, Fédier).¹

¹ Vgl. hierzu *Emil Kettering: Heidegger und die Politik. Stationen einer Diskussion.* In: G. Neske – E. Kettering (Hrsg.): *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch.* Pfullingen 1988, 129 ff. und die anschließende ausführliche Bibliographie (135 ff.). Zu letzterem vgl. noch *Thomas Sheehan: Heidegger and the Nazis.* In: *The New York Review of Books.* 16. Juni 1988, 38–47. Ich darf auch auf meine Aufsätze hinweisen: *Heideggers politisches Intermezzo: Rektor der Universität Freiburg.* In: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Sectio Philosophica et Sociologica.* 19 (1985) 123–148; *Fundamental Ontology and Political Interlude: Heidegger As Rector of the University of Freiburg.* In: M. Dascal – O. Gruengard (Hrsg.): *Knowledge and Politics. Case Studies on the Relationship Between Epistemology and Political Philosophy.* San Francisco, London 1989, 316–351; und *Heidegger's Way In, Through and Out of Politics: The Story of His Rectorate.* Budapest 1990. Eine Auswahl neuerer deutscher und französischer Diskussionsbeiträge vgl. in: J. Altwegg (Hrsg.): *Die Heidegger-Kontroverse.* Frankfurt a.M. 1988.

Da die neueste Phase der Diskussion bis heute (Frühjahr 1989) nicht nur nicht abgeschlossen zu sein scheint, sondern infolge der kürzlich erschienenen Monographie von Ott und der Veröffentlichung der überarbeiteten deutschen Ausgabe von Farias' Arbeit vielmehr eigentlich erst in Gang kommen wird, wäre es zu gewagt, eine Art Gesamtwürdigung zu versuchen. Gewisse Grundzüge der Debatte zeichnen sich jedoch schon ab und lassen sich feststellen. Wie in den früheren Debatten verdient nun auch in der neueren Aufmerksamkeit, daß den Anstoß zur immer wieder ansetzenden Diskussion eine neue Enthüllung von Tatsachen bzw. angeblichen Tatsachen über Heideggers Engagement gibt. (Wichtige Ausnahmen bilden hier die Werke von Schwan, Pöggeler und Mörchén.²) Fakten als solche sind aber (wie es nach Kant, Popper und gerade Heidegger auf der Hand liegen sollte) immer „aprioriabhängig“; wenn sie eine Bedeutung haben, so geht diese auf das sie begleitende oder vielmehr ihnen vorausliegende und sie allererst ermöglichende „Apriori“ zurück. Dessen kritische Thematisierung bleibt daher eine der wichtigsten Aufgaben. Da Heideggers politisches Engagement verstehen heißt, es im Kontext seines Denkens wie des zeitgenössischen geschichtlichen Milieus zu verstehen, und da zu den Totalitarismen unseres Jahrhunderts neben dem Nazismus auch der Stalinismus zählt, so dürfte es angemessen sein, Heideggers politisches Engagement mit den dazu gehörenden Fakten in einen größeren Zusammenhang zu stellen, es vor dem Hintergrund (und im Kontext) der politischen Engagements jener Philosophen zu betrachten, die für den Marxismus optierten. Nach einigen einleitenden Überlegungen zur neueren Debatte über Heideggers politisches Engagement soll nun im folgenden eine kurze Parallellisierung mit Lukács' Engagement und dessen Fakten zur Erweiterung des Interpretationshorizontes bzw. des Neudenkens dieses „Apriori“ einen Beitrag leisten.

Zunächst einige methodologische Überlegungen. Daß man möglichst viel Biographisch-Historisches über bedeutende Philosophen zu erkennen sucht, daß dieses angesichts ihres Denkens ein wichtiges

² Vgl. *Alexander Schwan: Politische Philosophie im Denken Martin Heideggers.* Köln/Opladen 1965, 1989; *Otto Pöggeler: Philosophie und Politik bei Heidegger.* Freiburg, München 1972; 1974; *Hermann Mörchén: Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno.* Stuttgart 1980.

Forschungsgebiet darstellt, sollte gewissermaßen ebenso auf der Hand liegen, als auch die Tatsache, daß das genannte Interesse vor allem einem besseren Verständnis des untersuchten Denkens dienen soll. Nun ist aber Heidegger in reichem Maße das Geschick zuteil geworden, daß bei dem geringen Quellenmaterial die jeweils ans Licht gebrachten Fakten meist getrennt von seinem Denken (und dessen historischem Kontext) erschienen, oder aber von vornherein einer zweifelhaften Infragestellung der Person wie des Werks Vorschub zu leisten schienen.

Daß angesichts Heideggers politischer Verstrickung deren Einzelheiten und Tiefe ziemlich lange unbekannt geblieben sind (und sie es nicht unerheblich noch immer sind), hat nun, wie mir scheint, wenigstens zwei Gründe. Zum einen hat Heidegger, wie bekannt, aus prinzipiellen Gründen das bloß Biographische eines philosophischen Werks – als dem eigentlich Belanglosen zugehörig – mit Nachdruck abgelehnt.³ Dazu kommt – zweitens –, daß Heidegger selbst wegen seiner politischen Vergangenheit nach Ende des 2. Weltkrieges zur Verantwortung gezogen wurde; das Interesse an seiner politischen Vergangenheit trat somit nicht etwa als gelehrtes Interesse auf (das er als zu erforschendes Thema ohnehin kaum gewürdigt hätte), sondern erfolgte in einem Moment, da er Angeklagter war und Sühnemaßnahmen entgegensehen mußte; derartige Nachforschungen konnten im späterhin wohl als Fortsetzung der Anklage erscheinen. Diese zwei Momente hatten sich nun wohl gegenseitig verstärkt und dazu geführt, daß Heideggers Schüler bzw. er selbst entmutigt waren, sich mit seiner Biographie – und zwar nicht nur im Hinblick auf die Periode 1933–1945, sondern überhaupt – auseinanderzusetzen, bzw. diesen Punkt in den Hinter-

³ Als Ende der fünfziger Jahre Paul Hühnerfeld für seine Monographie um biographisches Material bat, antwortete ihm Heidegger wie folgt: „Es sei [...] endlich an der Zeit, die Leser weniger vom biographisch Interessanten zu unterrichten, als sich endlich um die Sache zu kümmern und ihr nachzudenken, um die ich mir 40 Jahre lang Mühe gegeben habe“ (*Heinrich Wiegand Petzet: Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929–1976*, Frankfurt/Main 1983, 91). Dasselbe ist „einer gut bezeugten Anekdote zufolge [...] in einem einzigen lapidaren Satz ausgedrückt, als er zu Beginn einer Aristoteles-Vorlesung statt der üblichen biographischen Einleitung sagte: Aristoteles wurde geboren, arbeitete und starb“ (*Hannah Arendt: Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*. In: *Merkur*. 10 (1969) 893–902; Wiederabdruck in: G. Neske – E. Kettering [Hrsg.]. *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. a.a.O., 232–244, hier 237).

grund zu drängen suchten. (Konnte sich doch im gegebenen Kontext ein solches Interesse schon als eine Art Provokation herausnehmen.) Da ferner die Frage nach dem Biographischen von Heideggers politischer Vergangenheit infolge der schwerwiegenden geschichtlichen Ereignisse unseres Jahrhunderts im wesentlichen von der Frage nach einem Stück Deutscher Geschichte und somit auch Deutscher (wie auch europäischer) Gegenwart nicht zu trennen war und ist, so wurde dieses Forschungsgebiet von vornherein und immer stärker von den jeweiligen und verschiedensten politischen Interessen und Kämpfen dermaßen überlastet, daß es nunmehr als äußerst fraglich erscheinen muß, ob und inwieweit es noch möglich ist, diesem Forschungsgebiet ein sachlich-philosophisches Interesse entgegenzubringen, es in diesem Sinne aufzuarbeiten. Daß dies jedoch erforderlich ist, zeigt nicht zuletzt die Tatsache, daß immer noch unbekannte Heidegger-Schriften auftauchen (so kürzlich z.B. die in der Zeitschrift *Der Akademiker* erschienenen Jugendschriften).

Angesichts dieser Sachlage wird nun verständlich, warum das Biographische bei Heidegger – anders als etwa bei Wittgenstein – meist von denjenigen ans Tageslicht gebracht wurde, die gegenüber seinem Denken nicht-philosophisch oder gar unterschiedlich negativ eingestellt waren.⁴ Im Rahmen der neueren Debatte betont z.B. Ott auch explizit, bloß als Historiker zu arbeiten,⁵ wobei „die Ergründung von Heideggers Mentalität [...] ein Hauptanliegen“ seines Werks bildet. Was Farias angeht, so ist diese Selbsteinschränkung nicht ohne weiteres klar, nimmt er doch für sich in Anspruch, in seine Untersuchung auch „die systematische Bedeutung der [von Heidegger] vorgetragenen Ideen“ einzubeziehen.⁶ Im Laufe seines Buches wird

⁴ Solange das Biographische einer Heidegger vor allem und ausschließlich sachlich-philosophisches Interesse entgegenbringende Forschung schwer zugänglich bleibt, wird sich die Situation wohl kaum ändern. Ob und inwiefern – andererseits – unter den genannten Umständen solche Forschung möglich ist, muß dahingestellt bleiben; so viel wird man wohl sagen dürfen, daß es sie geben sollte, falls es zu einer wirklichen Vergangenheitsbewältigung und somit zu einem verantwortungsvollen Verhalten zu Gegenwartsproblemen kommen soll.

⁵ Vgl. H. Ott: *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. In: A. Gethmann-Siebert/O. Pöggeler (Hrsg.): *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt a.M. 1988, 75, Anm. 1, ferner H. Ott: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt, New York 1988, 7 ff., 13, 201; dort auch das folgende Zitat 10.

⁶ Victor Farias: *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt a.M. 1989, 39.

doch Heideggers Philosophie kaum herangezogen,⁷ es sei denn um schon ausgemachte politische Thesen zu illustrieren. Selbst wenn seine Darstellung an einigen Punkten recht „inquisitorische“ Züge annimmt,⁸ und selbst wenn es auch Ott vor allen Dingen um „Heideggers Mentalität“ geht, wird man immerhin beiden kaum das Verdienst absprechen können, eine Menge bisher unbekannter wichtiger Tatsachen bzw. Dokumente zutage gebracht zu haben. Daran ändert zunächst auch die Tatsache nichts, daß gegen die jeweiligen Interpretationsrahmen Bedenken angemeldet werden können und müssen. Denn ist man der Auffassung, Heidegger sei nicht so sehr ein geborener Nazi (oder Opportunist, unbedingter Unterstützer des Dritten

⁷ Die Behandlung von *Sein und Zeit* nimmt z.B. in der französischen Ausgabe etwa vier Seiten ein (vgl. V. Farias: *Heidegger et le nazisme*, Lagrasse 1987, 72–76), in der deutschen Ausgabe etwa acht Seiten (108–115; daß Heideggers Auffassung von Geschichtlichkeit und Wiederholung einen wesentlichen Teil an seinem politischen Engagement hatte, war jedoch noch vor dem Erscheinen von Karl Löwths diesbezüglichem Bericht (vgl. K. Löwth: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Stuttgart 1986, 57 nicht unbekannt) vgl. K. Harries: *Heidegger As a Political Thinker*. In: *The Review of Metaphysics*, 29 (1978) 642–669, bes. 649 f., sowie meinen Aufsatz: *Heideggers politisches Intermezzo*. a.a.O., 124 ff.). – Was Philosophisches betrifft, so wird bei Farias der phänomenologische Begriff von Intentionalität, den Brentano, den Scholastikern des Mittelalters folgend, als „intentionale Inexistenz“ bezeichnet hat (vgl. z.B. Franz Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Zweites Buch. Erstes Kapitel, § 5. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1924 Bd 1. Hamburg 1973. 124 f.) – zur „intentionalen Konsistenz“ (*Heidegger und der Nationalsozialismus*. 94, so auch in der französischen Ausgabe, 58); es wird ferner darüber berichtet, daß laut *Sein und Zeit* „das Werkzeug sich gerade dann als wirksam [!] erweise, wenn es funktionsunfähig [!] geworden sei“ (181); und Heideggers Aufsatz *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* wird als „Buch“ erwähnt (344).

⁸ So Ott in seiner Rezension von Farias' Buch („Wege und Abwege. Zu Victor Farias' kritischer Heidegger-Studie“. In: *Neue Züricher Zeitung*. 27.11.1987. Wiederabdruck in *Antwort*. a.a.O., 144–150, dort 146); s. noch François Fédier: *Heidegger: Anatomie d'un scandale*. Paris 1988, 46; die Bezeichnung „procès stalinien“ verwendet G. Granel (*La guerre de sécession*, In: *Le Débat*, Janvier 1988, 142, zitiert nach L. Ferry – A. Renaut: *Heidegger et les Modernes*. Paris 1988, 54, hierzu noch Alain Finkielkraut: *Philosophie et bonne conscience. Heidegger: la question et le procès*. In: *Le Monde*, 5. Januar 1988; deutsch *Philosophie und reines Gewissen*. In: *Die Heidegger-Kontroverse*, a.a.O., 106–109, dort 108; P. Aubenque: *Noch einmal Heidegger und der Nationalsozialismus*. In: *Die Heidegger-Kontroverse*, a.a.O., 126; ferner auch Ph. Lacoue-Labarthe: *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*. Breteuil 1988. 181 [„mise en scène“]). Über Farias Buch siehe noch O. Pöggeler: *Besinnung oder Ausflucht? Heideggers ursprünglicheres Denken*. In: *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*. Hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt a.M. 1988. 269 ff.

Reiches, Karrierist usw.) gewesen, sondern sei vielmehr geleitet von der Hoffnung einer kulturellen-nationalen Erneuerung angesichts der tiefen Krise Deutschlands und Europas in die Nähe des Nationalsozialismus geraten und habe davon ab 1934 immer mehr Abstand genommen,⁹ so läßt sich mit dieser Interpretationsweise der vorwiegende Teil der nun ans Licht gebrachten neuen Tatsachen und Dokumente sehr wohl in Einklang bringen, obwohl letztere auch im Netz anderer Sichtweisen erst deutlich geworden sind. Heideggers Entwurf einer Dozentenakademie des wissenschaftlichen Nachwuchses z.B. bestätigt und nuanciert weiter die These, es habe Heidegger vor allem an der Erneuerung der Universität zwischen „Neuem“ (vertreten durch die Idee der „politischen Wissenschaft“ und den Versuch, aus der Universität eine Art Berufsschule zu machen¹¹) und „Altem“

⁹ Vgl. neuerdings Gadammers zusammenfassende Formulierung: „Wenn man [Heideggers] politisches Engagement einen politischen Standpunkt nennen will, so wäre das besser, es eine politische Illusion zu nennen, die mit der politischen Wirklichkeit zusehends weniger zu tun hatte. Wenn er später, gegen alle Realitäten, seinen damaligen Traum von einer ‚Volksregion‘ weiterträumte, so schloß das seine tiefe Enttäuschung über den Lauf der Dinge selber ein“ (*H.-G. Gadamer: Zurück von Syrakus?* In: *Le Nouvel Observateur*. 22. Januar 1988. Wiederabdruck in: *Die Heidegger-Kontroverse*. 176–179, dort 177). – Zur im Text zusammengefaßten These vgl. meine in Anm. 1 zitierten Arbeiten. Zum Folgenden Vgl. Farias: *Heidegger und der Nationalsozialismus*. a.a.O., 268 ff.

¹⁰ Vgl. M. Heidegger: „*Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*“, In: *M. Heidegger: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*. Hrsg. von H. Heidegger, Frankfurt a.M. 1983. 22 f.; ferner ebd. 26, 28, 30. Vgl. hierzu *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, a.a.O., 16: „Das Wissen steht nicht im Dienste der Berufe, sondern umgekehrt [...]“. Dort auch das Folgende 23.

¹¹ Vgl. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. a.a.O., 13 („die Wissenschaft [muß] zum Grundgeschehnis unseres geistig-volklichen Daseins werden“), 14 („Eine geistige Welt allein verbürgt dem Volke die Größe“), 16 („Weil der Staatsmann und Lehrer, der Arzt und der Richter, der Pfarrer und der Baumeister das volklich-staatliche Dasein führen [...], deshalb sind diese Berufe und die Erziehung zu ihnen dem Wissensdienst“, d.h. der Universität, „überantwortet“), 18 (Universität als „Stätte der geistigen Gesetzgebung“). Siehe hierzu K. A. Moehling: *Heidegger and the Nazis*, in: Th. Sheehan (Hrsg.): *Heidegger. The Man and the Thinker*. Chicago 1981. 31–43, bes. 34 f.; K. Harries: *Heidegger As a Political Thinker*. a.a.O., 652 f. – Über Heideggers Rekurs auf den Begriff von „Geist“ vgl. Jacques Derrida: *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris 1987. bes. 62 ff. Derrida meint, Heidegger rekurriere auf „Geist“ – einen Begriff, den er früher äußerst kritisch, zwischen Anführungszeichen verwendet und als den ontologisch verdächtigen und zu destruierenden zugehörig angesehen hatte, –, um dem Biologismus entgegenzutreten; philosophisch sei aber diese Konzession ein Rückfall auf einen bereits überwundenen Standpunkt, und so bekomme der Begriff „Geist“ durch die Entgegen-

(dem „Bestreben, beim ‚Fach‘ zu bleiben und [...] jede Besinnung auf die Wesensgrundlagen als abstrakt-philosophisch abzulehnen oder allenfalls doch nur als äußere Verzierung zuzulassen“) gelegen, also nicht so sehr die Universität an die Nazis auszuliefern – im gewöhnlichen Sinne „gleichzuschalten“ –, als sie vielmehr zum lebendigen Mittelpunkt einer geistigen wie sozialen Erhebung zu machen.¹¹ Man kann nun zu Heideggers Projekt der Dozentenakademie unterschiedlich Stellung nehmen – es z.B. mit Ott für „eine Mischung aus frühgriechischer Akademie, römischer Rhetorenschule, mittelalterlicher Universität und klösterlichen Elementen“ halten¹² –; sicher scheint es, daß es als Erziehungsprojekt durchaus diskutabel ist und mit „the Nazis‘ understanding of the university as a place for training a racial elite subservient to the state“ kaum etwas zu tun hat.¹³ Oder

setzung wieder die einseitige Bedeutung der Subjektivität. Stimmt man dieser Interpretation zu, die das Frühwerk vom Standpunkt des Versuchs der Überwindung der Metaphysik her auslegt, so kann man allerdings darauf hinweisen, daß diese Sachlage Heidegger nicht unbekannt gewesen sein dürfte (Vgl. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1976, 146: „Im Wesen des Kampfes liegt es, daß der Kämpfende von seinem Gegner, er mag ihn besiegen oder ihm unterliegen, abhängig wird“). Geht man aber davon aus, daß in Heideggers Kritik der traditionellen ontologischen Begriffe wie „Subjekt“, „Ich“, „Vernunft“, „Geist“, „Person“ (vgl. *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, 22, s. auch 229) seine Unzufriedenheit hinsichtlich der ontologischen Verwurzelung dieser Begriffe („unbefragt auf Sein und Struktur ihres Seins“ [*Sein und Zeit*, a.a.O., 22]) – und zwar Verwurzelung in „faktischer Lebenserfahrung“ –, zur Sprache kommt (eine Annahme, die die neuerdings veröffentlichten früheren Freiburger Vorlesungen nahelegen [s. z.B. *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe. Bd. 63. Hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1988, 22 ff.]), dann kann man die Wiederaufnahme des Begriffs „Geist“ im Jahre 1933 vor dem Hintergrund der Hoffnung interpretieren, dieser Begriff werde wieder einmal zur Verwurzelung (im volklich-staatlichen Dasein und dementsprechend in faktischer Lebenserfahrung des Einzelnen) kommen. Vor diesem Hintergrund ist der Rekurs auf „Geist“ nicht so sehr ein Rückfall, als vielmehr ein Versuch von Wiederergriffung-Wiederbelebung-Wiederholung. (Erst nach dem Scheitern dieses Versuchs kann man von Rückfall sprechen; genauer: die Rede von Rückfall setzt das Scheitern des Versuchs voraus, erst das Scheitern qualifiziert den Versuch als Rückfall.)

¹² H. Ott: *Martin Heidegger*. a.a.O., 245.

¹³ K. A. Möhling: *Heidegger and the Nazis*. a.a. O., 34: Käme dieses Projekt von unbekannter Hand und Zeit her und sollte der Ausdruck „nationalsozialistisch“ nicht ein paar Mal auftauchen, dann hätte man einige Schwierigkeiten, es genau zu identifizieren. – Otto Pöggeler hat zu Recht darauf hingewiesen, daß Farias „wider Willen“ Heideggers Auffassung belegt, man habe seit der Ermordung Röhrs wissen können, „mit wem man es zu tun habe“. „Zwar legte Heidegger noch im August 1934 die angeforderte Ausarbeitung über eine Akademie zur Erziehung der Dozenten vor, aber dann verschwand er ohne weitere Aktivitäten aus diesem ominösen

die jetzt zugänglich gewordenen Fragmente der Hörermitschriften des Sommersemesters 1933 ermöglichen es, einige durchaus anders als orthodox nazistisch klingende Grundgedanken der Rektoratsrede in einen größeren Zusammenhang zu stellen.¹⁴ Dasselbe gilt für die in dem Akademiker erschienenen Schriften: Heideggers Beiträge zu dieser Zeitschrift faßt Farias freilich als „durch eine bedingungslose Unterstützung der reaktionärsten Positionen des katholischen Integralismus“ gekennzeichnet auf;¹⁵ der Tenor der Schriften sind

Kreis“ (O. Pöggeler: *Besinnung oder Ausflucht?* a.a.O., 270). Heideggers detailliertes Projekt stellt immerhin ein wichtiges, bisher unbekanntes Dokument dar. Wenn es in der Niederschrift 1945 hieß: „Die Anschauung wurde geltend gemacht, daß es jetzt [...] nicht so sehr auf die wissenschaftliche Bedeutung und die Eignung als akademischer Lehrer ankomme, als auf die politische Zuverlässigkeit [...]“, so heißt es hier noch einmal: „Es genügt nicht, daß sie [Leiter und Lehrer der zu stiftenden Akademie] politisch zuverlässige Männer sind [...]“ (M. Heidegger: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, a.a.O., 34; V. Farias: *Heidegger und der Nationalsozialismus*. a.a.O., 270). – Worum es Heidegger in seinem Rektorat eigentlich ging, ist von dem von ihm selbst Herbst 1933 ernannten Dekan der Juristischen Fakultät, Erik Wolf bestätigt. In einem 1945 geschriebenen (und nie abgeschickten) Brief an Karl Barth hieß es, Heidegger habe in ihm „einen denkenden Menschen der jüngeren Generation [gesucht], dem die innere Erneuerung der Universität angelegen war. Um diese Art von Erneuerung nämlich [...] gehe es ihm“. Er sei „durchaus vom Geist der platonischen Akademie“ inspiriert worden (s. A. Hollerbach: *Im Schatten des Jahres 1933; Erik Wolf und Martin Heidegger*. In: Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik. Freiburger Universitätsblätter. Heft 92 (Juni 1986) 38 f.).

¹⁴ Vgl. V. Farias: *Heidegger und der Nationalsozialismus*. a.a.O., 190 ff. – Es wird immer wieder darauf hingewiesen, daß sich Heidegger 1933 im Zustand einer Art Heilerwartung befunden habe. Dagegen hieß es in der Rektoratsrede: „Wenn aber die Griechen drei Jahrhunderte brauchten, um auch nur die Frage, was das Wissen sei, auf den rechten Boden und in die sichere Bahn zu bringen, dann dürfen wir erst recht nicht meinen, die Aufhellung und Entfaltung des Wesens der deutschen Universität erfolge im laufenden oder kommenden Semester“ (a.a.O., 17 f.; wir können uns nur bemühen, hieß es ähnlicherweise bereits im Wintersemester 1925/26, „die Produktivität der Vergangenheit lebendig zu machen – in eine Zukunft hinein, die wir ahnen, der wir aber nicht gewachsen sind“ [*Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe, Bd. 31. Hrsg. von W. Biemel. Frankfurt a. M. 1976. 14]). Das Schaffen der geistigen Welt, heißt es nun im Sommersemester 1933, erfolge nicht „über Nacht und nicht über Jahr und nicht über Jahrzehnte, sondern vielleicht in einem Jahrhundert“ (Farias, a.a.O., 193).

¹⁵ Farias, a.a.O., 86. Die Bezeichnung „reaktionärste Positionen des katholischen Integralismus“ sollte wohl die geistige Tendenz der Zeitschrift charakterisieren; diese „befehdete rigoros den Marxismus“ (a.a.O., 84). Es ist vielleicht nicht uninteressant anzumerken, daß sich neben einer von Heideggers Rezensionen gleich auf der anderen Spalte eine Besprechung von Bernsteins Buch *Die Arbeiterbewegung* befindet, welche durchaus wohlthuend wirkt. Der Rezensent meint, daß der Leser hier „eine gründliche, wissenschaftliche Arbeit vorfindet“; das Buch habe des wei-

jedoch nicht ganz unbekannt, zeigt doch Heideggers Polemik gegen einen „schrackenlosen Autonomismus“, wie sie nun in jener Zeitschrift hervortritt, beachtenswerte Parallelen zu bestimmten Passagen seiner Habilitationsschrift. Bei der heutigen „flächig verlaufenen Lebenshaltung“, hieß es da beispielsweise, „sind die Möglichkeiten einer wachsenden Unsicherheit und völligen Desorientierung weit größer und geradezu grenzenlos, wogegen die Grundgestaltung der Lebensform des mittelalterlichen Menschen sich von vornherein gar nicht in der inhaltlichen Breite der sinnlichen Wirklichkeit verliert [...]“.¹⁶ Die Polemik gegen den modernen Individualismus, sei es, daß man sie als reaktionär-katholisch bezeichnet oder nicht, ist jedoch vielen zeitgenössischen Denkern gemeinsam, so u.a. dem jungen György Lukács, dessen Laufbahn in ganz andere Richtung gehen sollte.¹⁷ Da auch Lukács später politisch engagiert wurde und verschiedene Peripetien erfahren sollte, möchte ich im folgenden diesen

teren „überreichen Inhalt und vereint mit den Vorzügen einer gedrängten Form, fesselnder Darstellung, die der historisch-kritischen, kaum parteipolitisch gefärbten Forschung“; und obwohl sich der Rezensent nicht „mit allem einverstanden erklären“ kann – „namentlich im letzten Kapitel, wo von Kirche und Moral die Rede ist“ (dies ist die einzige kritische Bemerkung, die in der Rezension auftaucht) –, „so sind die Ergebnisse, zu denen Bernstein kommt, unserer Beachtung wert, da sie uns aus berufener Feder zeigen, wohin die moderne Arbeiterbewegung auf diesem Gebiete steuert“ (F. J. Pruys. Rezension von E. Bernstein: *Die Arbeiterbewegung*. in: *Der Akademiker*. 3 (1910) Nr. 2, 29). Zum Folgenden vgl. Fariás, a.a.O., 89; Ott, a.a.O., 65.

¹⁶ M. Heidegger: *Frühe Schriften. Gesamtausgabe*. Bd 1, Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M. 1978, 409 f. Zu dieser Dimension der Habilitationsschrift vgl. meinen Aufsatz: *Zum Denkweg des jungen Heidegger. I. Die ersten Veröffentlichungen*. In: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae, Sectio Philosophica et Sociologica*. 20 (1986) 163–184, dort 175 ff.

¹⁷ Die Polemik gegen Individualismus, Impressionismus, Psychologismus zieht sich durch Lukács' ganzes Frühwerk hindurch, am stärksten tritt sie vielleicht in dem Aufsatz *Ästhetische Kultur* hervor (vgl. Gy. Lukács: *Esztétikai kultúra*. In: *Lukács: Ifjúkori művek (1902–1918)*. Budapest 1977, 422–437). Als eine hoffnungsvolle Alternative gegenüber der Krise der modernen Kultur kommt Lukács bezeichnenderweise bereits in diesem 1910 erschienenen Essay der Sozialismus in Frage; er lehnt ihn jedoch ab, denn dieser habe nicht „jene religiöse, die ganze Seele erfüllende Kraft, die das primitive Christentum besaß“ (a.a.O., 428; ähnlicherweise sieht er den Sozialismus auch in der *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas* vom Religiösen her: „Das System des Sozialismus und seine Weltanschauung, der Marxismus, stellt eine Synthese dar. Er ist die grausamste und die strengste Synthese vielleicht seit dem mittelalterlichen Katholizismus“ [*Lukács: A modern dráma fejlődésének története*. 2. Auflage. Hrsg. von F. Köszeg. Magvető, Budapest 1978. 392; vgl. deutsch G. Lukács: *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas. Werke*. Bd 15. Hrsg. von F. Benseler. Darmstadt und Neuwied 1981, 358]).

Punkt etwas entwickeln. Dabei scheint es sinnvoll, so zu verfahren, daß es nach einer äußerst kurzen Skizze der Gemeinsamkeiten zunächst von den Heidegger betreffenden Befunden ausgegangen wird.¹⁸

Um es in aller Kürze zu sagen: es war bei Lukács wie bei Heidegger die Hoffnung auf eine neue Welt und Kultur, welche sie in die Nähe der Politik brachte. Dabei wird neue Welt nicht einfach als neue gesellschaftliche oder nationale Ordnung verstanden, sondern als Ordnung, in der der entfremdete bzw. heimatlos gewordene neuzeitliche Mensch eine neue Heimat finden kann.¹⁹ Hoffnung auf eine

¹⁸ Da in der Heidegger-Debatte sein Denken kaum herangezogen wird, so wird im folgenden dementsprechend Philosophisches so weit wie möglich ausgeklammert werden. Daß es eine spezifisch philosophische Ebene der Beziehungen zwischen Lukács und Heidegger gibt, soll dabei nach wie vor in Geltung bleiben. Siehe L. Goldmann: *Lukács et Heidegger*. Fragments posthumes établis et présentés par Youssef Ishaghpour. Paris 1973; deutsch: *Lukács und Heidegger. Nachgelassene Fragmente*, Texteinrichtung und Einleitung von Youssef Ishaghpour, Darmstadt und Neuwied 1975. Vgl. hierzu meine Aufsätze *Attack Against the Absolute: Lukács and Heidegger*. In: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Sectio Philosophica et Sociologica*. 16 [1982], 185 ff.; *Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of Irrationality and the Theory of Categories*. In: D. Chaffin (Hrsg.): *Emil Lask and the Movement Toward Concreteness*. Ohio University Press, Athens, Ohio 1991. Wenn Goldmann meinte (*Lukács und Heidegger*, a.a.O., 98), die zwischen Anführungszeichen stehenden Ausdrücke Heideggers „Verdinglichung des Bewußtseins“, „das Bewußtsein zu verdinglichen“, die am Anfang bzw. am Ende von *Sein und Zeit* erschienen (*Sein und Zeit*, a.a.O., 46, 437), stellten eine Bezugnahme zu Lukács dar, so muß hingegen geltend gemacht werden, daß der Ausdruck „Verdinglichung des Bewußtseins“ bei Heideggers Lehrer Husserl auftaucht (*E. Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft*, Hrsg. von W. Szilasi, Frankfurt a.M. 1965, 33); und daß, mehr noch, derselbe Ausdruck in Heideggers Vorlesung über *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* die 1920, also vor dem Erscheinen von *Geschichte und Klassenbewußtsein* gehalten wurde, begegnet; siehe hierzu meinen Aufsatz *Heidegger und Lukács. Überlegungen zu L. Goldmanns Untersuchungen aus der Sicht der heutigen Forschung*. In: *Methoden der Forschung und die Wahrheit des Geschichtlichen*. Festschrift für G. Munkácsy. In: *Doxa. Philosophische Studien*. 17 (1989), 157–188.

¹⁹ Daß die Heimatlosigkeit Heideggers Grundthema ist, sollte auf der Hand liegen: „Daß unsere Zeit der Außenkultur und Schnellebigkeit doch mehr rückwärtsblickend vorwärtsschaute!“, heißt es 1910 in einer seiner frühesten Schriften; und in einem Grußwort wenige Tage vor dem Tod 1976 lautete es: „es bedarf der Besinnung, ob und wie im Zeitalter der technisierten Weltzivilisation noch Heimat sein kann“ (s. Heidegger: *Aus der Erfahrung des Denkens, Gesamtausgabe*. Bd 13, Hrsg. von H. Heidegger, Frankfurt a.M. 1983, 3, 243). Aus der Zwischenzeit sei nur auf den *Brief über den Humanismus* verwiesen (s. *Wegmarken, Gesamtausgabe*. Bd 9. Hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1976, 338 f.; zum Thema vgl. W.

neue Welt setzt selbstverständlich das Empfinden der gegenwärtigen als in eine Krise geratene, als erschöpfte und unfortsetzbare voraus: dementsprechend finden sich in ihren Jugendschriften, wie oben bereits erwähnt, gemeinsame kulturkritische Züge. Das Zeitalter, das für Lukács durch die Verdinglichung charakterisiert ist, ist für Heidegger durch die Seinsvergessenheit gekennzeichnet.²⁰ Es war für Lukács eine neue Kultur, für Heidegger ein anderer Anfang nötig. Da Philosophie für beide im Grunde geschichtlich ist, so konnte sie kaum von sich aus die neue Ordnung herbeiführen; es bedurfte so etwas wie einer praktischen Tat (Lukács) oder einer Umwandlung des Daseins (Heidegger).

Das politische Engagement beider Denker unterscheidet sich von vornherein dadurch, daß Lukács gleich am Anfang (also 1918/19) und dann immer wieder so etwas wie eine reine politische Tätigkeit ausübte, während Heidegger nie ein rein politisches Amt innehatte. Obwohl das Amt eines Rektors im Jahre 1933 – und besonders nach der Art und Weise, wie Heidegger es auffaßte – politische Implikationen nach sich zog, blieb sein Engagement im Bereich der Universitäts- bzw. Kulturpolitik – zum Politiker wurde er nicht. Politische Implikationen lassen sich in seiner Tätigkeit in zweierlei Hinsicht feststellen: zum einen hat er als Rektor in einer Zeit der Neugestaltung des Universitätssystems eigene Vorstellungen durchzusetzen versucht. In diesem Zusammenhang mußte er auch die Kontaktaufnahme mit der höchsten politischen Leitung anstreben.²¹ Worin diese Vorstellungen eigentlich bestanden, wissen wir trotz der wichtigen Faktenenthüllungen von Ott und Martin bis heute immer noch nicht genau; sicher ist allerdings, daß seine Versuche gescheitert waren: der neue „Reichsverband der Deutschen Hochschulen“ war nicht im Sinne Heideggers.²¹ Zum anderen – und damit im Zusam-

Biemel: *Zu Heideggers Deutung der Ister-Hymne. Vorlesung SS 1942, GA 53*. In: *Heidegger Studien*. 3/4 (1987/88) 41–60, bes. 58 f.). – Zu Lukács s. etwa *Die Theorie des Romans*. Darmstadt und Neuwied 1971, z.B. 32 („transzendente Obdachlosigkeit“).

²⁰ Heideggers „Konstruktion der bisherigen Geschichte des Abendlandes ist, wie die des Hegelianers Marx, die Konstruktion einer ‚Vorgeschichte‘ vor einer kommenden Weltwende“, schreibt Karl Löwith (*Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*. K. Löwith: *Sämtliche Schriften*. Bd 8, Stuttgart 1984, 166).

²¹ In diesem Zusammenhang ist vor allem das Telegramm an Hitler zu betrachten (s. z.B. bei Ott: *Martin Heidegger*. a.a.O., 187), sowie das Gespräch mit dem

menhang – hat er die nationalsozialistische Revolution 1933/34 in verschiedenen Reden unterstützt.²³ Dabei wurde Nationalsozialismus von ihm allerdings nicht als Rassenlehre, sondern im Sinne einer geistig-nationalen Erneuerung verstanden; mit der Pervertierung der Revolution bleiben solche Reden bei Heidegger endgültig aus.

Was nun Lukács angeht, so hat er nach seinem Eintritt in die kommunistische Partei 1918 in ihr sehr schnell eine führende Rolle gespielt: „Volkskommissariat für Unterricht in der Räterepublik und politisches Volkskommissariat in der Roten Armee, illegale Arbeit in Budapest, Fraktionskampf in Wien“,²⁴ Als Volkskommissar hat Lukács vor allem die Kulturpolitik der Räterepublik maßgebend mitgestaltet; er war aber auch auf anderen Gebieten tätig. Als er Politikkommissar der fünften Division der Roten Armee war, hat er eine Dezimierung der eigenen Soldaten verordnet.²⁵ In der Emigration blieb er in der Leitung der illegal arbeitenden Partei bis Ende der zwanziger Jahre, da er sich infolge der von ihm ausgearbeiteten „Blum-Thesen“ und dem Vorwurf der „Rechtsabweichung“ von der aktiven Parteiarbeit zurückzog. In den dreißiger Jahren lebte er in der Sowjetunion; er stand den stalinistischen Prozessen eher skeptisch gegenüber; er habe, so sagte er später, „ihre geschichtliche Notwendigkeit akzeptiert, ohne ihre Rechtmäßigkeit eigens in Frage gestellt zu haben.“ Als Emigrant in der Sowjetunion lebend, habe man nämlich hinsichtlich des bevorstehenden Kampfes mit dem

Reichserziehungsminister Rust (s. *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*. In: *Antwort*. 81–111, dort 92 f.)

²² Vgl. B. Martin: *Heidegger und die Reform der deutschen Universität 1933*. In: *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*. Freiburger Universitätsblätter. Heft 92, Juni 1986, 49–69, bes. 67, ferner H. Ott: *Martin Heidegger*. a.a.O., 230.

²³ Deren berühmteste-berüchtigste ist wohl jene, in der es hieß: „Nicht Lehrsätze und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz“ (Freiburger Studentenzeitung, 3. November 1933, Wiederabdruck in: G. Schneeberger: *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*. Bern 1962, 135 f.). „Die angeführten Sätze“, hat Heidegger 1966 gesagt, „würde ich heute nicht mehr schreiben“ (*Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*. In: *Antwort*. a.a.O., 86). Zur Interpretation dieser Sätze s. Walter Bröckers Leserbrief in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14. April 1984, sowie O. Pöggeler: *Heideggers politisches Selbstverständnis*. In: *Heidegger und die praktische Philosophie*, a.a.O., 32.

²⁴ Georg Lukács: „Vorwort (1967)“. In: G. Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Darmstadt und Neuwied 1970, 35.

²⁵ Vgl. Georg Lukács: *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, Red. I. Eörsi, Frankfurt a.M. 1981, 104 f.

Faschismus moralisch mit der Partei solidarisch bleiben und diese Solidarität über alles setzen sollen: „Right or wrong, my party“.²⁶ Er kehrte 1945 nach Ungarn zurück, wurde zum Universitätsprofessor und spielte nochmals bis etwa 1948 als hervorragender Intellektueller der Partei eine führende Rolle. Nach der Debatte 1949 wurde er wieder in den Hintergrund gedrängt; 1956 war er Kultusminister für eine paar Tage in der Regierung von Imre Nagy; gleich nach seiner Rückkehr aus der Deportation nach Rumänien hat er seinen Eintrittsantrag bei der neu formierten Partei eingereicht – eine (positive) Antwort kam jedoch erst nach zehn Jahren.²⁷

Nach dieser eher allgemeinen Skizze sollen einige Punkte eigens hervorgehoben werden. Heidegger wurde immer wieder vorgeworfen, die Universität auf das Führerprinzip umgestellt, damit bei der Hochschulreform im nationalsozialistischen Sinne mitgewirkt sowie im allgemeinen dazu beigetragen zu haben, den Nationalsozialismus in den Augen der Bildungswelt zu rechtfertigen. – Wie steht es nun in dieser Hinsicht mit Lukács? Als Untersuchungsfeld möchte ich nur die Periode 1945–48 hervorheben.²⁸ Lukács, vom Ausland

²⁶ G. Lukács: *Postscriptum 1957 zu: Mein Weg zu Marx*. In: G. Lukács: *Schriften zur Ideologie und Politik*. Ausgewählt und eingeleitet von P. Ludz. Neuwied und Berlin 1967, 646–657, dort 649. Vgl. noch *Gelebtes Denken*. a.a.O., 174 ff. Dies sollte in Zusammenhang von Heideggers Schweigen über den Holocaust gestellt werden. – Eine Antizipation des Topos „Right or wrong, my party“ taucht bereits in den jüngeren 1914/15 in Heidelberg entstandenen Notizen auf. Vgl. G. Lukács: *Dostojewski. Notizen und Entwürfe*. Veröffentlichungen des Lukács-Archivs aus dem Nachlaß von Georg Lukács. Hrsg. von J. C. Nyíri, Akadémiai Kiadó, Budapest 1985, 96: „Right or wrong, my country: historischer Begriff des Heldentums nicht das Ziel ist wichtig, sondern mein Verhalten. Noch stärker im Vasallen: Mißbilligen und dennoch Solidarität“.

²⁷ Vgl. hierzu Lukács' Erinnerungen: „Als die Partei reorganisiert wurde [...], teilte ich mit, daß ich weiterhin auf einer Parteimitgliedschaft bestünde. Ich schrieb dem Zentralkomitee einen Brief. [...] Dieser Antrag wurde natürlich [...] abgelehnt, beziehungsweise ich erhielt auf diesen Brief keine Antwort. Und erst zehn Jahre später trat wieder die Frage der Beantwortung auf“ (*Gelebtes Denken*. a.a.O., 221 f. siehe auch Hermann István: *Lukács György élete* [Das Leben György Lukács'], Budapest 1985, 194, der den Grund des Schweigens darin erblickt, daß Lukács diesmal keine Selbstkritik über sich selbst auszuüben bereit war).

²⁸ Lukács' „Tätigkeit während der 133 Tage der kommunistischen Herrschaft [1919] ist bis heute nur teilweise bekannt“. „Was die Wissenschaft betraf, so versicherte Lukács, sie zu fördern und in Schutz zu nehmen; in der damaligen Form und Zusammensetzung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften sah er jedoch ein Hindernis für die wissenschaftliche Entwicklung. Man kündigte die Reorganisation der Akademie an und verordnete die Einstellung ihrer Tätigkeit im April 1919 bis zur Durchführung der Reformen. Der Präsident und der Generalsekretär

zurückgekehrt, hat sich energisch für die Sache der Volksdemokratie – wie er sie damals auffaßte – eingesetzt. Zwei Fälle mögen seine Aktivität verdeutlichen. Das eine ist das Schicksal des Lehrstuhls Philosophie II an der Universität Budapest; dies hat sogar einen indirekten Berührungspunkt mit Heidegger, indem einer der Kandidaten jener Szilasi war, der mit der Vertretung von Heideggers Lehrstuhl dann in Freiburg mehrere Jahre beauftragt werden sollte.

Für den genannten Lehrstuhl der Universität wurde eine öffentliche Bewerbung ausgeschrieben. Eigens Aussicht auf Erfolg hatten vier Kandidaten – einer von denen: Szilasi. Er hatte da auch mit Lukács, mit dem er in den zehner Jahren in engerem Kontakt stand, erneut Verbindung aufgenommen. Lukács' ausführlicher Brief vom 5. Mai 1947 war jedoch recht entmutigend. Szilasi könnte sich, so meinte Lukács, in den heutigen ungarischen kulturellen Kämpfen kaum zurechtfinden, wohl aber zu einem Instrument der Reaktion werden. Denn alle reaktionären Kräfte bemühen sich seit Monaten darum, zu verhindern, daß dieser Lehrstuhl von einem Marxisten besetzt wird. Es gehe dabei nicht um die Person von Béla Fogarasi (der ebenso wie Lukács kürzlich aus Moskau zurückgekehrt war), sondern um den Kampf gegen den Marxismus. Angesichts dieser Sachlage „suchen die hier in Frage kommenden reaktionären Ideologen krampfhaft jemanden, der da ein plausibler Kandidat [...] der feudal-kapitalistischen Reaktion sein könnte“. Er bedauere, daß Szi-

wurden ihrer Posten enthoben, die wissenschaftlichen Abteilungen durften keine Sitzungen abhalten. Die ‚parteiliche Wissenschaft‘ erhielt demgegenüber eine offizielle Unterstützung. Man gründete ein Forschungsinstitut für den historischen Materialismus – das erste seiner Art in Europa –, bei dessen Eröffnungsfeierlichkeiten Georg Lukács einen Vortrag über den ‚Funktionswechsel des historischen Materialismus‘ hielt“ (*Tibor Hanak: Lukács war anders*. Meisenheim/Glan 1973, 37, 40; der genannte Vortrag wurde später in *Geschichte und Klassenbewußtsein* aufgenommen). „In a directive dated 26 March 1919, [Lukács] prohibited numerous professors from teaching at the University of Budapest. Among the proscribed in the liberal arts faculty were Zsolt Beöthy and Gedeon Petz, who [...] had orchestrated the rejection of Lukács' application for habilitation. [...] Lukács ordered that meetings of the Kisfaludy Literary Society be suspended; it was this society that had honored his history of the modern drama and made possible its publication. On 14 April, he informed Albert Berzeviczy, the president of the Hungarian Academy of Sciences, that the academy was to be reorganized; until then it was forbidden to take any action or hold any meeting. [...] At the same time that he was clearing the decks, Lukács made a series of important assignments and appointments [...] which included many noncommunists“ (*Lee Congdon: The Young Lukács*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1983, 156 f).

lasi in diese Rolle, deren Konsequenzen er wohl nicht ganz durchschauen könne, sich „hineinmanövrieren“ lasse. Als politisch unerfahrener Mensch würde er sich in einem Lager mit denjenigen befinden, denen er „weder im Privaten noch im Wissenschaftlichen wohl die Hand drücken möchte“. Die Konsequenzen von all dem seien „unabsehbar“; „unabsehbar“ sei allerdings noch, wie er in einem halben Jahr über die Vertreter des ungarischen wissenschaftlichen Lebens, unter anderen, über ihn, Lukács, denken würde. Er wolle jedoch keineswegs Szilasi Entscheidung beeinflussen; sollte dieser sich *nicht* bewerben, so würde das niemand so verstehen, als wollte er nicht nach Ungarn zurückkehren. Er, Lukács, würde jedenfalls alles tun, um zu vermeiden, daß die so entstehenden Konflikte auch die Beziehungen zwischen beiden von ihnen beträfen. Abschließend hat Lukács seine Meinung unmißverständlich zum Ausdruck gebracht: Es sei überflüssig zu sagen, daß seine Grundstellung, „der zweite philosophische Katheder soll der marxistischen Weltanschauung zukommen“, nach wie vor unverändert sei.²⁹

Szilasi hat sich trotzdem entschieden, sich zu bewerben. Das Verfahren lief dabei so, daß die einzelnen Bewerbungen durch einen von der Fakultät gewählten Ausschuß beurteilt werden sollten.³⁰ Die einzelnen Bewerbungen wurden vor dem Ausschuß von vier Professoren referiert bzw. begutachtet, unter denen einer der kürzlich ernannte Lukács war. Entsprechend dem Inhalt seines Briefes an Szilasi hat Lukács mit dem ebenso kürzlich ernannten Szalai im Dezember 1947 an der ersten Stelle Fogarasi empfohlen. Da die zwei anderen gutachtenden Professoren an erster Stelle Szemere (Philosophiehistoriker, stark beeinflusst vom Badener Neukantianismus, später Übersetzer zahlreicher Werke Hegels) empfohlen haben, hat der Ausschuß Szemere und Fogarasi *aequa loco* als erste der Fakultät vorgeschlagen. (Szilasi hatte insofern weniger Chancen, als die Husserl-Heideggersche Richtung auch den traditionsgebundenen, d.h. nicht-marxistischen Professoren verdächtig oder zumindest fremd war.) Die Fakultät, in der Lukács und Szalai damals wenig Unterstüt-

²⁹ Lukács' Brief an Szilasi am 5. Mai 1947. Der Brief ist im Lukács-Archiv, Budapest, aufbewahrt. Mein Dank gilt dem Archiv für eine Kopie des Briefes.

³⁰ Die Dokumente zum folgenden siehe in: J. Ambrus (Hrsg.): „Egy katedra sorsa“ [Das Schicksal eines Katheders]. In: Magyar Filozófiai Szemle. 29 (1985) H. 1/2, 272–313.

zung hatten, hat immerhin den Vorschlag des Ausschusses insofern modifiziert, als sie Szemere allein an die erste Stelle und Fogarasi nur an die dritte gestellt hat. Die Entscheidung fiel auf Regierungsebene, wobei der Minister des Kultus den Rat des Unterrichtsrates der Regierung einholte. Dieser hat die Entscheidung der Fakultät revidiert mit der Begründung, es sei nicht angemessen, daß die Fakultät die fachliche Kompetenz ihres Ausschusses in Frage stellt – und hat dabei die doppelte Kandidatur wiederhergestellt. Es wurde zugleich darauf hingewiesen, daß um des wissenschaftlichen Nachwuchses willen die Ernennung von Szemere, der sich ja in hohem Alter befand, nicht in Frage komme. Daraufhin wurde Fogarasi letztendlich durch den Präsidenten der Republik im Februar 1948 zum Ordinarius des genannten Lehrstuhls ernannt. – Es sei noch erwähnt, daß den nicht viel später folgenden Säuberungsaktionen viele Professoren zum Opfer fielen: der hochangesehene Gyula Kornis z.B., einer der gutachtenden Professoren, wurde seines Amtes enthoben, aus seinem Haus vertrieben und durch Zwangsaussiedlung 1949 in die Provinz ausgewiesen. Auch der vierte gutachtende Professor, Lajos Prohászka, wurde entlassen.³¹ – Fogarasi wurde seinerseits in den fünfziger Jahren ein orthodoxer Marxist, dabei sogar zum heftigen Kritiker von Lukács' „Revisionismus“ nach 1956.

Der zweite Fall betrifft einen von der Zeitschrift „Valóság“ veranstalteten Diskussionsabend, dem ein in derselben Zeitschrift veröffentlichter Aufsatz von István Bibó über die „Krise der Demokratie“ vorausgegangen war. Die Diskussionsbeiträge erschienen im Heft

³¹ Vgl. den Bericht von Iván Boldizsár in Lakáskultúra [Wohnungskultur] 14 (1979) H. 3, 15. – Lukács hat noch im Oktober 1956 in einem (in Anmerkung 43 unten zitierten) Interview (a.a.O., 639) Prohászka angegriffen: „Jetzt, da im Rahmen der öffentlichen Debatten die bürgerlichen Standpunkte hervortreten und sich sogar in rechtsextremistischen Forderungen kundtun (in der pädagogischen Debatte des Petöfi-Kreises war zu hören, daß wir den pädagogischen Ansichten von Lajos Prohászka Raum geben müssen) – haben wir die Möglichkeit, diese Ansichten in offener Debatte, mit wissenschaftlichen Mitteln zu überwinden“. Der Klassische Philologe Dénes Kövendi hat Prohászka in einem Schreiben in Szabad Nép 17. Oktober 1956 verteidigt. Prohászka sei gar nicht als rechtsextremistisch anzusehen, er hatte sich damals dem ideologisch-politischen Vordringen des Nazismus entgegengesetzt. Kövendi teilte auch mit, unter welchen reduzierten Verhältnissen Prohászka lebt und bat für ihn um eine Stelle wenigstens als Bibliothekar oder aber um eine Pension (s. hierzu Hanák Tibor: Az elmaradt reneszánsz. A marxista filozófia Magyarországon [Die ausgebliebene Renaissance. Die marxistische Philosophie in Ungarn]. München 1979, 94).

Januar-Februar 1946. – Bibó hatte in seinem Aufsatz Bedenken und Angst zum Ausdruck gebracht gegenüber der Art und Weise, wie die Kommunisten an der Koalition teilnahmen, vor allem wie sie das Innenministerium, das sie innerhalb der Koalition für sich hatten, für ihre politischen Zwecke ausnutzten. In seinem Beitrag, der den viel-sagenden Titel „Krise der Demokratie‘ oder ihre rechte Kritik?“ trug, ging Lukács zunächst davon aus, daß der Polizei – im Unterschied zu Bibós diesbezüglichen Ausführungen – nicht einfach eine verwaltungsmäßige, sondern grundsätzlich eine politische Rolle zukommen müsse, denn sie sei „das einzige Organ der ungarischen Demokratie, das gegen ihre Feinde aktionsfähig ist“. Bibós Argument, die Demokratie befinde sich in der Krise, weil sie in Furcht lebt, sei eine bloß psychologistische Konstruktion; was Bibó als Krise der Demokratie anspreche, sei nichts anderes, als eben ihre rechte Kritik. Denn „die Proletardiktatur hat heute keinerlei politische Realität“, „es gibt keine ernsthaften Kräfte in Ungarn, die die Proletardiktatur wollten“. Es mag zwar hie und da in Bibós Diagnose Züge geben, die in bestimmten frühen Phasen der kommunistischen Bewegung vorhanden waren, wie direkte revolutionäre Aktionen, die Macht der Minderheit über die Mehrheit – die gehörten aber der Vergangenheit an. Wenn schließlich Bibó meint, die Kommunistische Partei sollte sich um der Koalition willen von ihren links-sektiererischen Elementen befreien, dann sei das wiederum eine psychologistische Konstruktion, denn „die Sektiererischen haben keinen, ich wiederhole, keinen Einfluß auf die Leitung der kommunistischen Partei.“³² Ob Lukács glaubte, die Partei folge den Vorstellungen von Intellektuellen wie ihm selbst, oder ob er angesichts der kommenden Ereignisse einfach nicht genau Bescheid wußte, läßt sich nicht eindeutig feststellen. Er muß allerdings einigermaßen überrascht sein, als die von ihm für unmöglich erklärte Entwicklung einige Jahre später zur Realität und er selbst wieder in den Hintergrund gedrängt wurde.³³ Seinen Rücktritt aus der aktiven politischen Arbeit, der auf den „Blum-Thesen“ Ende der zwanziger Jahre folgte, kommentierte er später wie folgt: „Ich war auch damals von der Richtigkeit meines Standpunktes fest überzeugt“; „wenn ich [...] doch eine derartig eklatante Niederlage erleiden mußte, mußten meine praktisch-politi-

³² G. Lukács: 'A demokrácia válsága – vagy jobboldali kritikája?', In: Valóság. Januar-Februar 1946, 86–97. Zitate 86, 89, 91.

schen Fähigkeiten eine ernste Problematik aufweisen. Darum konnte ich mich nunmehr mit gutem Gewissen von der politischen Laufbahn zurückziehen und mich wieder auf die theoretische Tätigkeit konzentrieren. Ich habe diesen Entschluß nie bereut“. Die Frage bleibt, ob es mit Lukács' „praktisch-politischen Fähigkeiten“ in den Jahren nach 1945 besser bestellt war, wobei allerdings Lukács selber seine Aktivität in diesen Jahren keineswegs als politisch aufgefaßt wissen wollte.³⁴ Er hat sich auf jeden Fall nochmals zurückgezogen und auf seine „theoretische Tätigkeit“ konzentriert, in der jedoch das eben Erfahrene kaum zur Sprache kam.

Ob und inwieweit Lukács mit der in den fünfziger Jahren erfolgten tatsächlichen Umgestaltung des ungarischen kulturellen Lebens und des Hochschulwesens (wozu er ja beigetragen hat) einverstanden war, möge ein weiteres Beispiel verdeutlichen. Im Vergleich mit Heidegger soll man dabei vor Augen haben, daß bei aller „Gleichschaltung“ der deutschen Universität und selbst bei Heideggers Ablehnung der „akademischen Freiheit“³⁵ die einzelnen Philosophieprofessoren, wie es scheint, unbehindert oder doch mit einigen, eher for-

³³ Die Debatte, als deren Konsequenz Lukács nochmals Selbstkritik ausüben und von der öffentlichen Aktivität zurücktreten mußte, „brach nach der Vereinigung der beiden Parteien [der kommunistischen und der sozialdemokratischen] aus, das heißt, der Mohr hat seine Schuldigkeit getan, der Mohr kann gehen [...]“ (*Gelebtes Denken*, a.a.O., 186). Zum folgenden vgl. G. Lukács, „Vorwort (1967)“. In: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. a.a.O., 34 f.

³⁴ Als einzige Ausnahme betrachtet er die wenigen Tage 1956, als er einen Ministerposten annahm (vgl. „Vorwort (1967)“, a.a.O., 35 f., *Gelebtes Denken*, 216). In seinem oben zitierten Brief an Szilasi hat er sich allerdings gegenüber diesem „als erfahrener Politiker“ geäußert, sich auf seine „nahezu dreißigjährige Erfahrung“ berufend.

³⁵ Vgl. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, a.a.O., 15. Hierzu Jean-Michel Palmier: *Les écrits politiques de Heidegger*, Paris 1968, 83; K. Harries: *Heidegger As a Political Thinker*, a.a.O., 651 ff.; K. A. Moehling: *Heidegger and the Nazis*, a.a.O., 34. – „Freiheit ist nicht die Ungebundenheit des Tun- und Nichttun-könnens“, heißt es bei Heidegger (*Vom Wesen der Wahrheit*, In: *Wegmarken. Gesamtausgabe*. Bd 9, Hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1976, 189; vgl. noch *Frühe Schriften. Gesamtausgabe*, Bd 1, 199: „Gebundenheit besagt [...] nicht Unfreiheit“; *Sein und Zeit*, a.a.O., 122: die „eigentliche Verbundenheit ermöglicht erst die Rechte Sachlichkeit [...]“); und Lukács meinte ähnlicherweise in seinem Essay „Ästhetische Kultur“, daß die der individualistischen, impressionistischen Kultur eigene, an den Erlebnissen des Individuums orientierte „vollkommene Freiheit die schrecklichste Gebundenheit“ sei (*Esztétikai kultúra*, a.a.O., 425); inauthentische Freiheit ist nichts anderes, hieß es anderswo, als „die des Befreit-Seins von allen Banden [...] von allem, was stark und von innen bindet“ (G. Lukács: *Die Seele und die Formen*, Luchterhand Neuwied und Berlin 1971, 249).

mellen Kompromissen weiterhin imstande waren, die eigenen Forschungen in Unterricht und Veröffentlichung frei fortzusetzen. Hat doch ein Nicolai Hartmann fast alle seine bedeutenden Werke zwischen 1933 und 1945 veröffentlicht. Und wenn auch Heidegger selbst einige Schwierigkeiten hatte, seine Schriften zu veröffentlichen, deutet nichts darauf hin, daß er irgendwann dazu gezwungen worden wäre, eine offizielle Ideologie vorzutragen.³⁶ Die Umwandlung der ungarischen Universität brachte hingegen mit sich, daß das Studium des Marxismus-Leninismus für alle Studierenden und Fakultäten obligatorisch wurde und manch andere Philosophie (samt ihren Vertretern) aus der Universität verschwinden mußte. Als mit der Krise 1956 auch das Problem der öffentlichen Vertretbarkeit verschiedener Denkrichtungen immer deutlicher wurde, war Lukács' Stellung zu dieser Frage charakteristisch zweideutig. In einem Interview im Oktober 1956, wenige Tage bevor er Minister in der Nagy-Regierung werden sollte, meinte er, auf dem Gebiet der Philosophie und im philosophischen Unterricht könne „von freiem Wettstreit nicht die Rede sein“. Man müsse zwar „das Kennenlernen jeder Richtung der bürgerlichen Philosophie ermöglichen“ – auch nicht-marxistische Philosophen „sollten die Möglichkeit erhalten, ihre Theorien entwickeln zu können“ –; „jedoch wäre es falsch, den Vertretern des subjektiven Idealismus, der Phänomenologie und des Existentialismus an unseren Universitäten Lehrstühle zu errichten“. ³⁷ Dazu sei noch hinzugefügt – obwohl damit schon Philosophisches herangezogen wird –, daß Heidegger auf einen gewissen Unterschied zwischen „Wahrheit“ und „Wirklichkeit“ des Nationalsozialismus

³⁶ Über welche Ideologie er gelegentlich geradezu offene Kritik ausüben konnte: vgl. Heidegger: *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*, Gesamtausgabe, Bd 39, Hrsg. von S. Ziegler, Frankfurt a.M. 1980, 27.

³⁷ „Interview der Redaktion von 'Szabad Nép' mit Georg Lukács“, *Szabad Nép*, 14. Oktober 1946, 2; deutsch In: *Lukács: Schriften zur Ideologie und Politik*. Ausgewählt und eingeleitet von P. Ludz, Hrsg. von H. Maus und F. Fürstenberg, Neuwied und Berlin 1967, 633–640, Zitate 634 f. – „In seinem Vortrag auf dem Kongreß der marxistischen Philosophen in Mailand (Dezember 1947) erklärte [Lukács], daß es keine Freiheit für die reaktionäre Kunst, Literatur und Philosophie geben kann. Unter ‚reaktionär‘ verstand er jedoch außer den faschistischen Theorien auch die ‚gesellschaftliche Passivität‘, ‚Aristokratismus‘, ‚perspektivlosen Nihilismus‘, und wenn er hervorhob, daß gegen solche Ideologien man ‚schärfstens kämpfen muß‘, dann drängt sich die Frage auf, ob seine Stellungnahme nicht doch der Unterstützung der bürokratischen Maßnahmen der Partei gleichkam“ (*T. Hanak: Lukács war anders*, a.a.O., 80).

bestand und somit Kritik an dem „wirklichen“ Nationalsozialismus auszuüben vermochte; hingegen konnte dieser Unterschied angesichts des Marxismus in Lukács' veröffentlichten Schriften kaum zur Sprache, geschweige denn zu einem einigermaßen ausgearbeiteten philosophischen Ansatz kommen. Denn man mag zu Heideggers spätem Schaffen noch so unterschiedlich Stellung nehmen – dabei sogar die These vertreten, es sei das Ergebnis einer Schuldverdrängung –, es kann kein Zweifel sein, daß die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Ereignissen Heideggers Spätwerk entscheidend mitgeprägt hat.³⁹ Die Einsicht, mit der (Seins-)Geschichte sei etwas

³⁸ Vgl. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1976, 152. Zur Textgestaltung und Interpretation dieses Satzes siehe J. Habermas: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M. 1981, 65 ff.; Heidegger – *Werk und Weltanschauung*, Vorwort zu V. Farias: *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, a.a.O., 25; H. Buchner: *Fragmentarisches*, In: G. Neske (Hrsg.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, 49; O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, 2. Auflage, Pfullingen 1983, 340 ff. und Heideggers *politisches Selbstverständnis*, In: *Heidegger und die praktische Philosophie*, a.a.O., 38, 59.

³⁹ Jürgen Habermas scheint im Heidegger-Kapitel seines Buches über die Postmoderne die „Schuldverdrängungs“-Interpretation am entschiedensten vertreten zu haben. „Daß dem entschlossensten Philosophen über die Natur des Regimes erst nach und nach die Augen aufgingen – für diese verzögerte Lektion der Weltgeschichte soll eben der Weltlauf selbst das Urheberrecht übernehmen, nicht zwar die konkrete Geschichte, sondern eine sublimierte, auf die Augenhöhe der Ontologie beförderte Geschichte. Damit ist das Konzept der Seinsgeschichte geboren“ (J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M. 1985, 189; in seinem Vorwort zu Farias' Buch wird Habermas' Interpretationsschema etwas differenzierter, vgl. J. Habermas: *Heidegger – Werk und Weltanschauung*, a.a.O., 21 ff.; das „Persilschein“-Argument wird jedoch wiederholt [vgl. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 184, bzw. *Heidegger – Werk und Weltanschauung*, a.a.O., 30]). Siehe auch – mit anderer Akzentuierung – Pierre Aubenque, *Noch einmal Heidegger und der Nationalsozialismus*, in: *Die Heidegger-Kontroverse*, a.a.O., 143; Heideggers Meditation über seinen Fehler „ist nicht ohne Einfluß auf die ‚Kehre‘, die ihn ab 1935–1936 von der noch beschreibenden Analyse des Daseins zu einer Dekonstruktion der Geschichte des Seins übergehen läßt, in der nunmehr der Nationalsozialismus den einzigen Platz erhalten wird, den er verdient: irgendwo am ‚Ende der Metaphysik‘ dessen ‚Überwindung‘ von jetzt an die einzige ‚Aufgabe des Denkens‘ ist“. Alain Finkielkraut hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß „das Denken Heideggers einige der prägnantesten Interpretationen des Phänomens des Totalitarismus inspiriert oder sich mit ihnen überschneidet“ (*Philosophie und reines Wissen*. In: *Die Heidegger-Kontroverse*, a.a.O., 107). Eine extreme Variante der „Verdrängung“-Interpretation bietet Jean-Pierre Faye: er meint, die Gleichsetzung von Metaphysik und Nihilismus, der ein erheblicher Teil des Denkens des späten Heidegger gilt, sei ihm durch Kriecks Kritik nahegelegt; in diesem Sinne würde „Heideggers Parieren darin bestehen, ohne Wenn und Aber die Gleichsetzung [...] zu akzeptieren, um sich davon freizu-

nicht in Ordnung, etwas, das philosophisch aufgearbeitet werden möchte – wenn auch in der Form von Verdrängung (denn diese ist auch eine Art Aufarbeitung) –, diese Einsicht ist hingegen in Lukács' Spätwerk kaum zu ermitteln.⁴⁰ Einen weiteren Unterschied zwischen Heideggers und Lukács' Engagement stellt ferner auch der Umstand dar, daß sich Lukács wiederholt veranlaßt (oder gezwungen) sah, sich in seinen philosophischen Schriften auf Stalin lobend zu beziehen – durch Stalin habe die Ästhetik, so heißt es z.B. an einer Stelle, „neue Grundlage“ bekommen –, während in Heideggers philosophischen Schriften solche protokollarischen Berufungen auf

sprechen – und die Kriminalisierung gegen andere als sich selbst zu wenden“ (J.-P. Faye: „Heidegger, der Staat und das Sein“, In: *Die Heidegger-Kontroverse*, a.a.O., 149). – Ohne auf die verschiedenen Interpretationsrichtungen einzugehen, mag für unsere Zwecke hier der Hinweis genügen, daß, um die Schuld zu verdrängen, die Kriminalisierung gegen andere zu wenden, es allerdings erforderlich ist, sie als solche vorher empfunden zu haben.

⁴⁰ *Die Zerstörung der Vernunft* bietet eine ausführliche Darstellung des Irrationalismus, aufgefaßt im Titel des Vorworts als „internationale Erscheinung in der imperialistischen Periode“. Über die Entwicklung des Marxismus wird nicht eigens gehandelt. Im Anfang der fünfziger Jahre hinzugefügten Schlußkapitel heißt es unter anderem: „Um 1848 ist der große, der wirklich entscheidende Gegner der Zerstörung der Vernunft zuerst aufgetreten: der Marxismus; seit 1917 entwickelt er sich nicht nur zur Weltanschauung der Völker eines Sechstels der Erde, sondern erscheint auch geistig auf höherer Stufe, als Marxismus-Leninismus, als Weiterentwicklung des Marxismus in der Periode der Weltkriege und Weltrevolutionen“ (Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft. Werke*, Bd 9, Neuwied und Berlin 1962, 773). Im Vorwort 1960 zur neuen Auflage sah sich Lukács immer noch nicht veranlaßt, sein Bild des 20. Jahrhunderts und vor allem die Entwicklung nach 1917 etwas zu differenzieren (a.a.O., 5). Wenn für Lukács Bibós Ängste nichts anderes als rein psychologische Konstruktionen waren – denn „die Proletardiktatur hat heute keinerlei politische Realität“, und „die Sektiererischen haben keinen, ich wiederhole, keinen Einfluß auf die Leitung der kommunistischen Partei“ (Anm. 32) –, so sehen wir jetzt, daß solche Ängste für Lukács tatsächlich nichts waren: denn die Anerkennung, seine Versicherungen 1945–48 erwiesen sich als falsch, wird von seinem Werk her nicht zugänglich. – „Was Lukács' Kampf gegen den Irrationalismus betrifft“, schreibt Hanak, so hatte „bei ihm die Kritik des Irrationalismus [...] nicht nur die Funktion eines Aufrufes gegen eine (nur vermeintlich existente) Gefahr, sondern auch die der ideologischen Unterstützung der antidemokratischen Maßnahmen seiner Partei gegen die bürgerlichen Kräfte. Gleichzeitig als Lukács' [1947] ungarisch erschienenen Buch ‚A polgári filozófia válsága‘ (Krise der bürgerlichen Philosophie) die Phänomenologie sowie die deutsche und französische Existenzphilosophie angriff, wurden in Ungarn nicht nur die Anhänger dieser Richtungen, sondern die gesamten nichtmarxistischen Philosophen [...] aus dem öffentlichen Leben verbannt“ (Hanak: *Lukács war anders*. a.a.O., 76; dort auch das Folgende 99 ff.).

Hitlers oder Rosenbergs „theoretische“ Werke gar keinen Platz finden.

Wir haben unsere Parallelen zwischen den politischen Engagements von Lukács und Heidegger bei dem Befund angesetzt, daß beide zu Beginn ihrer Laufbahn von einer vernichtenden Kritik des modernen Individualismus, Atomismus und, im allgemeinen, vom Erleben der Krise, des Untergangs ausgegangen sind. Wenn man nun Heideggers politische Verstrickung vor Augen hält und sich dabei auf seine allzu oft angeklagte antidemokratische Haltung bezieht, so wird es angemessen sein, daran zu erinnern, daß der Nationalsozialismus nicht aus dem Nichts entstand. Nicht daß Heidegger mit dem Nazismus in Zusammenhang gestellt wird, sondern die vorherige Bestimmung (das Vorverständnis) dessen – und die vorherige Kenntnisse darüber –, womit er in Zusammenhang gebracht wird, läßt sich in Frage stellen. Glaubte Heidegger, sich in einem Punkt auf die Nazis einzulassen, so ist für viele schon alles klar, denn was der Nazismus sei, weiß ja jedermann.⁴¹ Wer so spricht, zeigt nur, nicht lediglich dem Denken

⁴¹ Daß der Titel Nationalsozialismus damals ganz anderen Klang hatte, und daß er auch einen prägnanten Sinn haben konnte, darauf habe ich in meinen Aufsätzen *Heideggers politisches Intermezzo* und *Fundamental Ontology and Political Interlude* hingewiesen (a.a.O., 120 bzw. a.a.O., 329, 342 f.). Siehe neuerdings Fédiers Ausführungen: „Aujourd'hui, il n'y a plus d'équivoque possible: le ‚national-socialisme‘ nous regarde comme la Gorgone. A tout jamais, cette combinaison de noms n'évoque plus rien que destruction et mort. Vouloir lui redonner un sens pour l'avenir, ce serait un comportement (dans le meilleur des cas) irresponsable, parce que ne respectant pas l'histoire. – Mais si nous cherchons à juger ce qu'a fait Heidegger en 1933, est-il juste, lorsque le recteur prononce ou écrit ‚national-socialisme‘ d'y entendre automatiquement la signification achevée du nazisme comme régime de la mort?“ (Fédier: *Heidegger: Anatomie d'un scandale*, a.a.O., 193). Fédier weist zu Recht darauf hin, daß Farias' Buch mit seinem schockierenden Effekt, seiner „herméneutique sauvage“ vor allem „un réflexe d'horreur“ (a.a.O., 47, ferner noch 206 f.), auszulösen vermag. Wenn es um Zuriickschrecken geht, so hört man zunächst auf zu überlegen. Diesen Effekt konnte Farias nicht nur in Frankreich, sondern z.T. auch in den U.S.A. auslösen. Der ausgezeichnete Heidegger-Forscher, Thomas Sheehan hat z.B. in seiner Rezension von Farias' Buch geschrieben: Heideggers „commentaries on texts from Plato, Aristoteles, Kant, Hegel [...] would seem to be no more affected by his political involvement than Gottlob Frege's work on logic was vitiated by his anti-Semitism. Nonetheless, one would do well to read nothing of Heideggers' anymore without raising political questions“ (Th. Sheehan: „Heidegger and the Nazis“. The New York Review of Books, 16. Juni 1988, 47). Der Erdbeben-Effekt weist vielmehr auf eine bisher ganz unpolitisch geleistete Heideggerrezeption hin (hierzu O. Pöggeler: *Besinnung oder Ausflucht?*, a.a.O., 272). Zu Sheehans Bericht über die neuen Fakten muß man allerdings sagen:

Heideggers, sondern auch der eigenen Vergangenheit (und damit auch der eigenen Gegenwart) nicht gewachsen zu sein; man tut so, „als habe der Nationalsozialismus keinerlei Berührung zum übrigen Europa, den übrigen Philosophen“ gehabt.⁴² Es muß hingegen erinnert werden, daß Anfang des 20. Jahrhunderts und nach Ende des Weltkriegs die liberalen Demokratien unter heftige Kritik sowohl von links als auch von rechts gerieten.⁴³ Ohne große Übertreibung kann man sagen, daß ein erheblicher Teil der europäischen Kultur am Beginn des Jahrhunderts unter dem Einfluß Dostojewskis, Nietzsches und Kierkegaards antidemokratisch gesonnen war. Angesichts der Perspektiven Ungarns im Ersten Weltkrieg hob Lukács in seinen Erinnerungen wiederholt mit Nachdruck sein Urteil hervor. Innerhalb des berühmten Sontagskreises, so berichtete er, „tendierte die allgemeine Stimmung [...] in Richtung der westlichen Demokratien à la Mihály Károlyi. Ich glaube, ich vertrat als einziger jene Anschauung [...]: ‚Gut, Österreich-Ungarn und Deutschland können Rußland schlagen, dann werden die Romanows stürzen, und das ist in Ordnung. Es kann auch passieren, daß Deutschland und Österreich

1) „On December 13, 1933, Heidegger sent a letter to a group of German academicians, requesting financial support for a book of pro-Hitler speeches by professors [...]“ (S. 40): den fraglichen Brief hat Heidegger nicht so sehr (von sich aus) geschrieben, sondern vielmehr weitergeleitet; 2) „On May 10, Heidegger publicly [?] sent Hitler a telegram, stating his willingness to cooperate in the ‚alignment‘ (‚Gleichschaltung‘) of the universities with the NSDAP programs“ (S. 46): Es ging Heidegger nicht um einfache „cooperation“, sondern darum zu versuchen, bei der Neugestaltung des Systems der Universitäten seine Ideen geltend zu machen (s. Anm. 21 und 22 oben); 3) Heidegger wurde ein Lehrverbot nicht erst im März 1949, und von „the State Commission for Political Purification“ (S. 47), erteilt (wurde Heidegger doch umgekehrt laut Ott „im März 1949 vom Staatskommissar für politische Säuberung als Mitläufer eingestuft mit der Entscheidung: keine Sühnemaßnahmen“), sondern zum ersten Mal am 19. Januar 1946 vom Senat der Freiburger Universität, und dann am 5. Oktober, bzw. 28. Dezember von der Militärregierung, und endlich am 11. März 1947 von dem badischen Kultusministerium (Ott: *Martin Heidegger und die Universität Freiburg nach 1945. Ein Beispiel für die politische Auseinandersetzung mit der politischen Vergangenheit*. In: *Historisches Jahrbuch*, 105 (1985) 122, sowie *Martin Heidegger*. a.a.O., 323 f.).

⁴² J. Derrida: „L'enfer des philosophes“. In: *Les Nouvel Observateur*, 6. November 1987; deutsch: „Die Hölle der Philosophie“, in: *Die Heidegger-Kontroverse*, a.a.O., 87. „Die Verurteilung des Nationalsozialismus“, heißt es an einer anderen Stelle, „wie auch immer der Konsens hierzu sein mag, ist noch kein Denken über den Nationalsozialismus“ (S. 86).

⁴³ Kürzlich hat Fédier nochmals an diesen Punkt erinnert vgl. *Heidegger. Anatomie d'un scandale*, a.a.O., 175.

von den westlichen Staaten geschlagen werden, dann stürzen die Hohenzollern und die Habsburger. Das ist in Ordnung. Aber wer wird uns dann vor den westlichen Demokratien schützen?“⁴⁴

Was Lukács' Werdegang anbelangt, so sei in diesem Zusammenhang nur auf die Wirkung Dostojewskis und auf Kierkegaards frühe Entwürfe hingewiesen: bekanntlich ist *Die Theorie des Romans* gänzlich an Dostojewski orientiert, in dessen Werken Lukács erst die von ihm erwartete „neue Welt“ erblickt; und während des Ersten Weltkrieges hatte Lukács vor, Kierkegaards Hegel-Kritik monographisch zu behandeln.⁴⁵ Die zwei Einflüsse trafen dann in Lukács' Option für den Marxismus zusammen, indem er die in Dostojewskis Romanen anvisierte neue Welt mit Hilfe der Haltung von Kierkegaards religiösen Helden zu erreichen meinte.⁴⁶ Diese Einstellung ist

⁴⁴ *Gelebtes Denken*, a.a.O., 80. S. auch im Vorwort 1962 zur Neuauflage der *Theorie des Romans*: „Als ich in dieser Zeit meine gefühlsmäßige Stellungnahme mir selbst bewußt zu machen versuchte, kam ich zu etwa folgendem Ergebnis: die Mittelmächte werden voraussichtlich Rußland schlagen; das kann zum Sturz des Zarismus führen: einverstanden. Es ist eine gewisse Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß der Westen gegen Deutschland siegt; wenn das den Untergang der Hohenzollern und der Habsburger zur Folge hat, bin ich ebenfalls einverstanden. Aber dann entsteht die Frage: wer rettet uns vor der westlichen Zivilisation?“ (*Lukács: Theorie des Romans*, a.a.O., 5).

⁴⁵ Vgl. *Lukács: Die Theorie des Romans*. Neuwied und Berlin 1971. 137 f. (bereits der Aufsatz *Ästhetische Kultur* endet mit einem Hinweis auf Dostojewskis „geheiligten Namen“ [*Esztétikai Kultúra*, a.a.O., 437]); *Geschichte und Klassenbewußtsein*, a.a.O., 6. Siehe jetzt auch die aus dem Nachlaß herausgegebene Dostojewski-Entwürfe Lukács': *Lukács: Dostojewski. Notizen und Entwürfe*. (Anm. 26), wo oft auch der Name Kierkegaard auftaucht.

⁴⁶ Als Beispiel von „guten“ Menschen im Sinne der „Güte“, wie Lukács sie damals aufgefaßt hat, werden im Dialog „Von der Armut am Geiste“ an einem Punkt Fürst Myschkin zusammen mit „dem opfernden Abraham“ angeführt (*Lukács: A lelki szegénységéről*. In: *Ifjúkori művek*, a.a.O., 541). „Es muß“, so schrieb Lukács in einem Brief vom 4. Mai 1915 an Paul Ernst, „– um die Seele zu retten – gerade die Seele geopfert werden: man muß aus einer mystischen Ethik heraus zum grausamen Realpolitiker werden und das absolute Gebot [...], das Du sollst nicht töten, verletzen“ (K. A. Kutzbach [Hrsg.]: *Paul Ernst und Georg Lukács: Dokumente einer Freundschaft*. Düsseldorf-Emsdetten 1974. 74). Diese Gedanken stellen bereits Antizipationen des Aufsatzes *Taktik und Ethik* (1919), geschrieben noch vor der ungarischen Proletardiktatur, dar, wo es heißt: „die ethische Selbstbesinnung weist ja darauf hin, daß es Situationen gibt [...], in denen es unmöglich ist, zu handeln, ohne Schuld auf sich zu laden; gleichzeitig lehrt sie uns auch, daß, falls wir zwischen zwei Arten, schuldig zu werden, zu wählen hätten, auch dann das richtige und das falsche Handeln einen Maßstab besäßen. Dieser Maßstab heißt: Opfer. [...] [Der Terrorist opfert] nicht nur sein Leben für seine Geschwister, sondern auch seine Reinheit, seine Moral, seine Seele [...]. Mit anderen Worten: Nur die mörderische

gezeichnet durch eine extrem antidemokratische Haltung, die einen zugespitzten Ausdruck im Essay über „Die Metaphysik der Tragödie“ findet, vornehmlich in der Konzeption, derzufolge die Tragödie, unserem demokratischen Zeitalter zum Trotz, nicht jedem vergönnt wird. Der hier getroffene Unterschied zwischen eigentlichen und uneigentlichen (sozusagen „tragödiefähigen“ und „tragödieunfähigen“) Menschen ist derart rigid und unüberbrückbar, als handle es sich um Kasten – und die Vorstellung ist Lukács zu jener Zeit nicht ganz fremd geblieben.⁴⁷ In seinem Tagebuch findet sich am 2. Juni 1910 eine Aufzeichnung, die da lautet: „Ich war immer davon überzeugt: nicht Taten nach, nicht einzelnen Fällen nach haben Menschen recht oder unrecht gegen einander, sondern [...] ihrem Wesen nach; [dementsprechend haben] bestimmte Menschen gegenüber bestimmten Menschen immer [recht bzw. unrecht].“ Ohne eine Haltung des Sich-Zurverfügung-Stellens⁴⁸ wäre Lukács sicherlich nie zum Marxismus gelangt – man geht indes wohl mit der Annahme nicht fehl, daß beim völligen Fehlen einer derartigen Haltung keinerlei Engagement zustande kommen kann. Diesen Punkt hervorzuheben scheint mir wichtig, weil es, wie es scheint, gewisse Irritationen erweckte, als man in einem Schreiben Heideggers an Erik Wolf lesen konnte: „Der Einzelne, wo er auch stehe, gilt nichts“, oder eine Stelle

Tat des Menschen, der unerschütterlich und alle Zweifel ausschließend weiß, daß der Mord unter keinen Umständen zu billigen ist, kann – tragisch – moralischer Natur sein“ (*Taktik und Ethik*. In: Lukács: *Taktik und Ethik*. Politische Aufsätze I, 1928–1920. Hrsg. von J. Kammiller und F. Benseler. Neuwied und Berlin 1975. 52 f.). Vgl. noch unter den Dostojewski-Notizen: „Das wahre Opfer der Revolutionärs ist also (buchstäblich): seine Seele zu opfern [...]“, worauf aber hier eine wichtige Bemerkung folgt: „Gefahr: Pharisäismus (Realpolitik)“ (*Lukács: Dostojewski. Notizen und Entwürfe*, a.a.O., 127).

⁴⁷ Eine Aufzeichnung Lukács' lautet: „Die Kaste: als metaphysische Gliederung der Menschheit“ (*Lukács: Napló – Tagebuch (1910–11). Das Gericht (1913)*, hrsg. von F. L. Lendvai, Budapest 1981, 93; vgl. noch *Dostojewski. Notizen und Entwürfe*, a.a.O., 155). „in seinem Dialog *Von der Armut am Geiste sah [Lukács] die Sünde in der Vermischung der Kasten*“ (A. Heller: *Das Zerschellen des Lebens an der Form: György Lukács und Irma Seidler*. In: A. Heller u.a.: *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, Frankfurt a.M. 1977, 58). Zum Folgenden vgl. *Napló – Tagebuch (1910–11). Das Gericht (1913)*, a.a.O., 29.

⁴⁸ Daß wir nur Medien der Transsubstantiation des Geistes sind, kommt wiederum am stärksten im Dialog *Über die Armut am Geiste* zum Ausdruck. Vgl. noch „Kiknek nem kell és miért a Balázs Béla költészete“. In: *Ifjúkori művek*, 695–709, bes. 706, wo einem angeblich typisch-ungarischen, seinem Sinne nach gleichgültig-stoischem Verhalten des „nil admirari“ die „Bereitschaft, auf die Knie zu fallen vor seinem [des Absoluten] Erscheinen“, entgegengesetzt wird.

seiner Rede in Tübingen am 30. November 1933: „Wir sind nur ein Übergang, ein Opfer“.⁴⁹ Das ist wohl überspitzt formuliert und charakterisiert Heideggers Haltung nur vorübergehend; Lukács' hingegen, der in *Geschichte und Klassenbewußtsein* meint, „das Individuum kann nie zum Maß der Dinge werden“, „vom Standpunkt des Individuums kann sich keine Totalität ergeben“,⁵⁰ und in dessen Jugendschriften das Thema vom Opfer (sogar das der eigenen moralischen Reinheit) wiederholt erscheint, hat gemäß seiner Berufung auf Hebbels Judith („Und wenn Gott zwischen mich und die mir auferlegte Tat die Sünde gesetzt hätte – wer bin ich, daß ich mich dieser entziehen könnte?“)⁵¹ sein Engagement nie zurückgezogen. Heidegger wiederum konnte seinerseits im Einklang mit seinen die Entschlossenheit betreffenden Ausführungen, denen zufolge „Gewißheit des Entschlusses bedeutet: Sichfreihalten für seine mögliche und je faktisch notwendige Zurücknahme“, seinen Entschluß aufgeben. Von Lukács' Standpunkt aus kann man zwar gegenüber Heidegger geltend machen, dessen Begriff von Entschlossenheit bleibe leer und unverbindlich; aus Heideggers' Sicht ergibt sich jedoch die Bemerkung, daß das Sichbekennen zu einer Position, die nicht rückgängig gemacht werden kann, den Verzicht auf Freiheit, damit das Blindwerden gegenüber der Entwicklung der Situation impliziert, welche Entwicklung den Menschen zum bloßen Instrument zu machen droht: Instrument nämlich im Sinne des ideologischen Ausgenutzt-

⁴⁹ Brief von 20. Dezember 1933, zitiert nach H. Ott: *Martin Heidegger*, a.a.O., 229; Bericht der Tübinger Chronik vom 1. Dezember 1933, zitiert nach Ott, a.a.O., 231.

⁵⁰ *Geschichte und Klassenbewußtsein*, a.a.O., 332, 96.

⁵¹ *Taktik und Ethik*, a.a.O., 53. Siehe auch in dem Roman „Die Optimisten“ von Ervin Sinkó, Mitglied vom Lukács' Sonntagskreises, wo die Figur von „Vértés“ ganz klar von Lukács inspiriert wurde (E. Sinkó: *Optimisták. Történelmi regény 1918/19-ből*, Budapest 1965, 274). Aus Vértés' Argumentationen geht ganz klar der Kierkegaardsche Hintergrund von Lukács' Option hervor. Vértés weist z.B. darauf hin, daß, um Revolutionär zu werden, es „des Glaubens, dieses irrationalen Faktors“, bedarf (ebd., 678); denn „Glauben ist nichts anderes“, so führt Vértés aus, „als bewußt ein irrationales Verhalten gegenüber dem eigenen Leben anzunehmen“; aus der Aneignung marxistischer gänzlicher Erkenntnisse folge noch keineswegs die Tat, das Revolutionär-werden; um all das zu verstehen, solle man Kierkegaard lesen (689 ff.). Der Charakter von „credo quia absurdum est“ kommt selbst in einem Aufsatz von Lukács 1918 zu Wort; da heißt es auch: „der Bolschewismus basiert auf der metaphysischen Annahme, daß aus dem Schlechten Gutes stammen kann, daß es möglich ist, sich – wie Razumichin im „Raskolnikov“ sagt – durchzulügen bis zur Wahrheit“ (*Lukács: Der Bolschewismus als moralisches Problem*, In: *Taktik und Ethik*, Bd 1, 32 f.) Zum Folgenden vgl. *Sein und Zeit*, a.a.O., 308.

werdens und Blindwerdens, indem man – einmal im Zustand der angeblichen Erlösung – den lebendigen Kontakt mit dem Werden der Welt verliert.⁵²

Sowohl Lukács als auch Heidegger meinten, so formulierte einmal Lucien Goldmann, „das Wesen des Politischen besser zu verstehen als die politischen Führer selbst“. Die Fakten ihrer politischen Verstrickung sind dabei bis heute nicht völlig bekannt. Faktenenthüllungen und -nachforschungen sollten nach wie vor ein legitimes Forschungsgebiet bleiben. Nur darf man einerseits Heideggers politisches Engagement nicht isoliert betrachten, sondern wohl im geschichtlichen und philosophischen Kontext unseres Jahrhunderts; und es wäre – zweitens – geboten, daß sich Faktenenthüllungen nicht schon als Interpretationen ausgeben, bzw. daß der Unterschied zwischen ihnen sich klar erkennen ließe.⁵³ Die Annahme, das Biographische ermögliche eigentlich erst das Verständnis des Werks, erweist sich als einer der zahlreichen Versuche, der Philosophie eine Super-Disziplin überzuordnen (sei es die Physik, die Biologie, die Psychoanalyse oder andere) – ein schwerwiegendes Vorurteil des Positivismus, das darin besteht, endlich einmal so etwas wie die letzte Wirklichkeit mit Händen zu greifen. Vielmehr liegt es umgekehrt: erst das Werk (und was damit gleichbedeutend ist: seine Interpreta-

⁵² „Lukács, wie auch andere, darunter Ernst Bloch“, schreibt Hanák, „glaubten damals an die Erlösung durch den sowjetischen Sozialismus und eben dieser Glaube verhinderte, das wahre Gesicht des stalinistischen Regimes zu erkennen. Sie wollten nur ‚Einzelfehler‘ und ‚geschichtliche Notwendigkeiten‘ sehen, damit ihr Glaube, ihr Lebensinhalt intakt bleibe“ (*Lukács war anders*. 68; vgl. zu Bloch s. noch den Bericht Günther Neskes: jener habe ihm gesagt, „Heidegger ist auf Hitler hereingefallen und ich auf Stalin“ [„Nachwort des Mitherausgebers“. In: *Antwort*. a.a.O., 281]). Vgl. hierzu noch Adornos unbarmherzige Bemerkung: es „bleibt das Gefühl von einem, der hoffnungslos an seinen Ketten zerrt und sich einbildet, ihr Klirren sei der Marsch des Weltgeistes“ (*T. W. Adorno: Erpreßte Versöhnung. Zu Georg Lukács' 'Wider den mißverstandenen Realismus'*. In: J. Matzner: (Hrsg), *Lehrstück Lukács*, Frankfurt a.M. 1974, 178–206, dort 204). Zum Folgenden *Lukács und Heidegger*, a.a.O. 102.

⁵³ Fédier bietet (a.a.O., 195 ff.) eine auf der neu bekannt gewordenen Tatsachen basierenden Interpretation von Heideggers Rektoratsübernahme, zu der man unterschiedlich Stellung nehmen kann; sein Verdienst bleibt allerdings, daß sie sich klar als *Interpretation* kennzeichnet und nicht für sich in Anspruch nimmt, schon die Wirklichkeit schlechthin anzubieten. Als Interpretation läßt sie sich daher rational diskutieren, überlegen, bestreiten und nicht bloß, wie bei angeblicher Wahrheitsenthüllung, einfach anzunehmen oder verwerfen. Zum Folgenden Fédier, a.a.O., 44 f.

tion) ist es, was das Biographische ermöglicht. Denn weit davon entfernt, eine problemlose Sammlung von Tatsachen zu sein, stellt das Biographische ebenso ein theoretisches Konstrukt dar – und ist insofern ebenso von Vorurteilen und Hypothesen geleitet – wie irgendein anderes (geistes-)wissenschaftliches Werk. Ist doch das ganze philosophische Werk Diltheys im Zusammenhang seiner Beschäftigung mit dem Leben Schleiermachers entstanden. Dies besagt aber eben: das Apriori geht dem Tatsächlichen vorher. Der schwerwiegendste Vorwurf, den man in diesem Zusammenhang gegen ein Werk erheben kann, ist wohl der, daß es sich als Interpretation zu verstecken sucht und, seine Voraussetzungen für „selbstverständlich“ erklärend, vielmehr vorgibt, reine Tatsachen- oder Wahrheitsenthüllung zu sein.⁵⁴ Bei der neueren Beschäftigung mit Heideggers politischem Engagement ist es nun so, daß das Apriori, innerhalb dessen die neuen Fakten jeweils ans Tageslicht gebracht wurden, meist unthematisiert bleibt: Weit davon entfernt, eigens problematisiert zu werden, wird es vielmehr als selbstverständlich ausgegeben. Ziel des vorliegenden Referates war es, zum Neudenken bzw. der Erweiterung des genannten Aprioris beizutragen, dabei auch eine Frage vor Augen haltend, mit der Willy Hochkeppel seine Rezension von Heideggers Niederschrift 1945 abgeschlossen hatte. Hochkeppel meinte nämlich, auch die neue Publikation belasse Heidegger im Zwielicht. „Die Neuheit der Materialien sagt uns nicht unbedingt Neues, das uns bewegen könnte, ihn künftig anders, deutlicher zu sehen. Und auch diese Frage bleibt unbeantwortet: Warum gerade in

⁵⁴ Hierzu gilt Ähnliches, was Gadamer im Zusammenhang mit dem historischen Bewußtsein ausgeführt hat. Da findet nämlich „kein wahres Gespräch“ statt, es wird „nicht die Verständigung über eine Sache gesucht [...] Man denke etwa an das Prüfungsgespräch oder bestimmte Formen der ärztlichen Gesprächsführung [...] In beiden Fällen hat sich der Verstehende gleichsam aus der Situation der Verständigung zurückgezogen. Er selber ist nicht antreffbar [...], setzt [...] seinen eigenen Standpunkt in eine sichere Unerreichbarkeit“ (*H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 4. Auflage. Tübingen 1975. 287).

Heideggers Fall die beharrliche Sucht, richten zu wollen? Wo doch bei anderen, etwa jahrzehntelang ‚verirrten‘ Stalinisten beide Augen zugeedrückt werden.“⁵⁵

⁵⁵ W. Hochkeppel: *Heidegger, die Nazis und kein Ende*. In: *Die Zeit*. N. 19. 6. Mai 1983, 49. Das „Richtenwollen“ als Verhalten könnte neben die zwei von Gadamer ausgeführten Fälle hermeneutischer Verslossenheit gestellt werden. Denn der Richter ist noch weniger treffbar bzw. erreichbar als der Arzt oder der Prüfer (s. vorherige Anm.; zur Einstellung des Historikers als „Untersuchungsrichter“ vgl. Gadamer, a.a.O., 321). – Wollte man auf Hochkeppels Frage eine vorübergehende Antwort geben, so ließe sich sagen: 1) Eine eingehendere Kritik des Nazismus konnte erst in Angriff genommen werden, als dem Nazismus ein Ende gemacht worden war; weil aber der Stalinismus noch nicht völlig am Ende ist, kann eine eingehendere Kritik desselben von innen heraus nicht einsetzen. 2) Wo es grundsätzlich möglich wäre, solche Kritik anzuführen – d.h. in den westlichen Demokratien –, da wird sie oft mit Hinweis darauf entkräftet, daß sie die Aufmerksamkeit von eigenen Problemen ablenkt. 3) Was Deutschland betrifft, so dürfte – neben 1) und 2) – wohl auch der Umstand mitbestimmend sein, daß die heutige Lage Deutschlands vor allem aufgrund des Weltkrieges, d.h. des Nationalsozialismus entstanden ist: In dem Kontext erscheint die Kritik des Stalinismus in den Augen vieler als Entlastung der eigenen Vergangenheit.

I. M. Fehér: "Fakten und Apriori in der neueren Beschäftigung mit Heideggers politischem Engagement"

In: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. 1: *Philosophie und Politik*. Hrsg. D. Papenfuss, O. Pöggeler. Frankfurt/Main: Klostermann, 1991, 380-408.

ERRATA

Seite/Zeile

bzw.

Seite/Anm./Zeile

Statt:

Lies:

380/8	hat heute	hat bis heute
382/28	er selbst	Heidegger-Forscher
384/4	annimt,	annimt, ^a
384/A 7/6	(vgl.	[vgl.
384/A 7/7	Stuttgart 1986, 57 nicht unbekannt) vgl.	Stuttgart 1986, 57] nicht unbekannt; vgl.
384/A 7/8	29 (1978)	29 (1976)
385/13	zu machen ¹¹)	zu machen ¹⁰)
386/A 13/1	K. A. Möhling.	K. A. Möhling:
387/A 14/11	<i>Gesamtausgabe</i> , Bd 31	<i>Gesamtausgabe</i> , Bd 21
389/A 18/22	<i>Ausdrucks</i>	<i>Ausdrucks</i> ,
390 letzte Z	im Sinne Heideggers. ²¹	im Sinne Heideggers. ²²
392/A 28/9	des Heldentums nicht	des Heldentums: nicht
394/29	<i>aequa loco</i>	<i>aequo loco</i>
395/A 31/2	in Anmerkung 43 unten	in Anmerkung 37 unten
396/29	überrascht sein	überrascht gewesen sein
399/2	vermochte;	vermochte; ³⁸
403/5-6	auf die Wirkung Dostojewskis und auf Kierkegaards frühe Entwürfe	auf die Wirkung Dostojewskis und Kierkegaards auf seine frühe Entwürfe
404/A 46/4	1928-1920.	1918-1920.